

DECOLONIZAR LA SECULARIZACIÓN COMO NUDO EPISTÉMICO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE SABERES-OTROS: HACIA UNA EDUCACIÓN INTERCULTURAL (CRÍTICA) DE LO RELIGIOSO

*Decolonizing secularization as an epistemic joint
for the construction of other-knowledge: towards
an (critical) intercultural education of religion*

Nicolás PANOTTO

INTE Universidad Arturo Prat. Chile

Correo-e: nicolaspanotto@gmail.com

Recibido: 26 de junio de 2021

Envío a informantes: 6 de julio de 2021

Aceptación definitiva: 10 de octubre de 2021

RESUMEN: En este artículo analizaremos los abordajes, aportes y límites de las teorías pos/de-coloniales sobre la idea de secularización, identificando una doble paradoja: la construcción de una perspectiva crítica sobre dicha categoría como fundamento del andamiaje moderno-eurocéntrico-colonial, pero que aún mantiene un acercamiento prejuicioso hacia el mundo religioso, funcional a las lógicas epistémicas coloniales. A partir de aquí nos concentraremos en el trabajo de los Estudios Subalternos y su análisis distintivo de la secularización como un modo de subyugar las identificaciones religiosas en tanto instancias de crítica subalterna. Después, propondremos un esquema de educación intercultural crítica de lo religioso como un modo de promover, desde una perspectiva pedagógica, una visión subalterna y crítica de y desde lo religioso, con el propósito de superar la secularización como un marco reduccionista del concepto de lo religioso y como lógica de poder epistémico.

PALABRAS CLAVE: secularización; poscolonialidad; Estudios Subalternos; educación religiosa; interculturalidad crítica; epistemología.

ABSTRACT: In this article we will analyze the approaches, contributions and limits of post/de-colonial theories on the idea of secularization, identifying a double paradox: the construction of a critical perspective on this category as the foundation of the modern-eurocentric-colonial scaffolding, but which still maintains a prejudiced approach to the religious world, functional to colonial epistemic logics. From here we will focus on the work of Subaltern Studies and its distinctive analysis of secularization as a way of subjugating religious identifications as instances of subaltern critique. From here, we will propose a scheme of religious critical intercultural education as a way to promote, from a pedagogical perspective, a subaltern and critical vision of and from the religious, as a way to overcome secularization as a reductionist framework of the concept of the religious and as a logic of epistemic power.

KEY WORDS: secularization; postcoloniality; Subaltern Studies; religious education; critical interculturality; epistemology.

1. Introducción

JEAN-CLAUDE MONOD comienza una de sus más importantes obras sentenciando que la secularización es la esencia de la modernidad (Monod, 2002, p. 19). Esto da cuenta no solo de ser un campo que ocupó clásicos de la época –partiendo por Hegel y siguiendo por Weber y Troeltsch–, sino también su representación, en tanto visión sociocultural, de transformarse en una reconfiguración de las dinámicas sociales modernas en sus filamentos más recónditos y sus procesos de legitimación. La secularización dista de ser un fenómeno que trata solo de las transformaciones en el tutelaje eclesial. Produjo, más bien, un impacto a mayor escala sobre diversas esferas: la legitimación de un proceso de pluralización social, el giro hacia una antropologización de la teología cristiana, un nuevo régimen epistémico, la construcción de otros marcos identitarios, la proliferación de nuevas dicotomías (occidente y oriente, sagrado y profano, etc.), entre otros. Por esa razón, podemos decir que la secularización representa un proceso de transformación a partir del cual se reconstruyen todas las relaciones de poder, los dominios sociales y las propias esferas de búsqueda de sentido en el pathos que dio lugar a la modernidad, las cuales traspasan la hegemonía religiosa.

Lo que pretendemos destacar en este escrito es que la secularización imprime un campo de desplazamientos donde la reubicación de la matriz religiosa en tanto plataforma ontológica de la realidad da lugar a un proceso que juega un rol fundamental en los procesos modernos poscoloniales para el establecimiento de las nuevas dinámicas sociales modernas, una reconfiguración de las jerarquías institucionales y una legitimación de los nuevos campos del saber no slo como «conocimientos», sino como marcos de sentido.

Nos interesa, puntualmente, profundizar sobre dicha crítica al sentido de secularización desde una clave pos/de-colonial, más específicamente desde las llamadas teorías de la subalternidad. Esto último por dos razones. Primero, porque dichas teorías han abordado más tempranamente el tema de la secularización, especialmente

sus implicancias para la India en medio de la configuración de la política colonial moderna desde una matriz laicista eurocéntrica, hecho que conllevó fuertes conflictos a raíz de la confrontación que este modelo político incitó dentro de una sociedad profundamente religiosa. Segundo, porque, precisamente por este último elemento, las teorías de la subalternidad se focalizaron en una reflexión sobre la secularización no simplemente en términos de matriz cultural moderna –como lo han hecho preponderantemente las teorías poscoloniales y decoloniales–, sino desde una redefinición crítica de lo secular a partir de una revaloración de lo propiamente religioso, fuera de cierta crítica moderna y eurocéntrica prejuiciosa (promovida, precisamente, por las teorías de la secularización coloniales). En otros términos, a diferencia de las otras corrientes dentro de la crítica poscolonial, los Estudios Subalternos Asiáticos nos permiten adentrarnos a una comprensión más positiva, contextual y no eurocéntrica de lo religioso, acorde al lugar de lo religioso y lo espiritual en espacios sociales subalternos. A partir de esta redefinición de lo religioso en clave subalterna, propondremos una *epistemología subalterna crítica de la secularización*, que nos permita repensar en una enseñanza intercultural crítica de lo religioso.

2. Secularización: una crítica en clave pos/de-colonial¹

El término «secularización» ha pasado de referir un proceso de cambios histórico a ser una categoría polivalente, especialmente a partir de la modernidad (Nigam, 2020, p. 179ss). José Casanova exhibe tres variantes de dicha palabra: lo secular como epistemología moderna, la secularización como la categorización analítica de los procesos modernos de la historia y el secularismo como una visión del mundo y una ideología (Casanova, 2012, pp. 93 y ss.). En el ámbito de las ciencias sociales, especialmente en América Latina, gracias a la influencia de cierto encuadre francés clásico en torno a la *laïcité* que influyó considerablemente la teoría política regional, se ha tendido a hacer una diferenciación entre laicidad/laicismo como modos institucionales (político-estatales) de abordar la dimensión social de lo religioso –especialmente su regulación jurídico-política– y secularización/secularidad como un proceso cultural de reconfiguración de lo religioso en el espacio público (Martínez, 2011; Panotto, 2018a).

En el marco de los estudios pos/de-coloniales ha predominado una visión de lo secular como epistemología moderna. En un reconocido estudio sobre el tema, Nelson Maldonado-Torres (2008) plantea que el secularismo simboliza la división que procura normativizar el pathos de un momento de la historia a otro y con ello legitimar su (nuevo) contenido. Es decir, el pathos de una sociedad «encantada» a la conformación

¹ Utilizamos la nomenclatura *pos/de-colonial* para referir al conjunto de teorías que tratan sobre la incidencia de las lógicas de colonialidad –que no es lo mismo que «colonización»; ver MIGNOLO, 2013– en el contexto (pos)moderno, capitalista, neoliberal y global contemporáneo, más concretamente a los estudios subalternos (de la India y América Latina), las teorías poscoloniales y el giro decolonial. Aunque cada una de estas corrientes posee especificidades tanto epistémicas como metodológicas (donde algunos puntos se presentan más antagónicos que otros), sostenemos que es posible encontrar elementos en común entre ellas: 1) la persistencia de un ordenamiento particular de lo geopolítico, territorial, sociocultural e ideológico que, aunque en constante mutación, tienen origen en los procesos de colonización; 2) una de las estrategias críticas contra las matrices coloniales viene de la mano de una descolonización de la producción de saberes; 3) los modos de resistencia se traslucen no solo a través de cambios estructurales o sistémicos, sino de operaciones micropolíticas en la cotidianidad de los sujetos (*cf.* PANOTTO, 2016, pp. 29-54).

de la matriz moderno-colonial-eurocéntrica (*cf.* Taub, 2008 y 2013). Más concretamente, como marco de respaldo para la emergencia del sujeto moderno. El discurso de la secularización se basa en que «el futuro ya está en el presente» (Maldonado, 2008, p. 373). Por ello, la secularización representa un proceso de transformación de la teología cristiana, es decir, una secularización de su mesianismo constitutivo.

Maldonado-Torres, además, sugiere que, si la colonialidad es intrínseca a la modernidad, entonces el paso del cristianismo a la secularización se explica a partir de la transformación y la promoción de las relaciones de poder colonial. Es precisamente la condición del sistema-mundo colonial lo que da cuenta de la vinculación entre secularización y cristianismo. Dicha relación imprimirá dos características fundamentales en el tipo de secularismo promovido por la modernidad: el énfasis en la división entre profano y sagrado, y el uso de la relación entre judaísmo y cristianismo. Nos detendremos en la primera². Dicha distinción será reinscrita en una lógica imperialista, donde lo sagrado representa el lugar de privilegio de lo civilizado, mientras lo profano es donde habitan los sujetos colonizados y racializados.

En la segunda modernidad, inclusive, lo religioso como categoría caerá bajo la noción de lo profano, como equivalencia de irracionalidad y fanatismo. Aquí es donde podemos destacar el problema con el propio sentido de religión. «La fijación de la religión en tanto dogma podría interpretarse como una estrategia evasiva, que pretende hacer menos evidente la aparición de nuevas formas de dominación y control social tanto a nivel nacional como geopolítico» (Maldonado-Torres, 2008, p. 377). Esto va en línea con lo que Timothy Fitzgerald entiende como la construcción de lo secular como matriz ideológica del espacio dentro de la visión occidental (Fitzgerald, 2010, p. 28). De aquí que lo secular se transforma en un proyecto mistificador del imperialismo colonial-eurocéntrico, donde «es en sí mismo una esfera de valores trascendentales, pero la invención de la religión como morada de lo trascendente sirve para disfrazar este hecho y reforzar la ilusión de que lo secular es simplemente el mundo real visto bien en su carácter factual manifiesto...» (Fitzgerald, 2010, p. 45; *cf.* Yountae, 2020). En este sentido, el proceso de secularización durante la modernidad no rechazó el elemento religioso per se, sino un tipo concreto de religión como superstición o legitimación de lo social, especialmente en su versión estigmatizando sobre los sectores subalternos.

La idea de secularización también servirá al paso entre la primera y la segunda modernidad³. Mientras que en la primera la empresa colonial recibía la venia de la Iglesia, en la segunda, los procesos de racialización y la noción de «civilización» requirieron de la secularización como modo de diferenciación entre lo público/civil y lo privado. «La colonización encontró su justificación en el discurso secular porque, en última instancia, los ‘otros’ coloniales eran concebidos como primitivos que vivían en eta-

² Richard King nos muestra que estas tensiones ya vienen desde más atrás en la historia, como parte de la matriz originaria del cristianismo institucionalizado en tiempos del Imperio romano (KING, 1999, pp. 36-37).

³ Para Walter Dignolo, el cristianismo fue fundamental para la primera modernidad. En una obra más reciente junto a Catherine Walsh afirman: «La modernidad nombra un conjunto de relatos diversos pero coherentes, que pertenecen a una misma cosmología. Esa cosmología es la versión cristiana occidental de la humanidad, complementada por las narrativas seculares de la ciencia, el progreso económico, democracia política y, últimamente, la globalización: la razón desplazó a Dios» (MIGNOLO y WALSH, 2018, p. 139).

pas donde sólo la religión o la tradición dominaban sus costumbres y formas de ser» (Maldonado-Torres, 2008, p. 377).

La secularización llevará adelante, entonces, un proceso de «purificación de lo público» frente a lo no civilizado, no racional, frente a lo desordenado, no «desencajado». Con ello, el cristianismo devendrá en una religiosidad «superior», comparada con las culturas indígenas, el judaísmo o el politeísmo, precisamente por responder –al menos en su configuración eurocéntrica– a los marcos de definición epistémica moderna: discurso racional, esquema institucional jerárquico, fronteras de distinción frente a otras esferas sociales, entre otros. La «superioridad» del cristianismo devendrá desde los criterios de la escala colonial.

En otro trabajo (Panotto, 2021) hemos planteado que la crítica a la secularización en buena parte de los estudios pos/de-coloniales tiene un punto de debilidad: continúan inscribiendo el campo religioso en un lugar de inferioridad epistémica. A pesar de mostrar que la distinción sagrado-profano, primitivo-moderno y la disyunción con la dimensión religiosa representan una demarcación ontológica de poder, las creencias espirituales parecen aún quedar bajo el manto de lo retrasado, lo superficial, lo irracional, entre otros epítetos que podemos encontrar. Hasta donde más se avanza, a lo sumo, es el reconocimiento de las sabidurías ancestrales e indígenas como epistemes marginalizadas, pero su revalorización reside más bien en su dimensión cultural que en su configuración religiosa o espiritual (*cf.* Spini, 2020).

Sin embargo, los Estudios Subalternos Asiáticos marcarán una diferencia con este abordaje al cuestionar, ya desde la década de los 80, esta falencia de las críticas secularistas, presentes inclusive en las teorías críticas poscoloniales y marxistas. Ya en los primeros estudios de Gayatri Spivak encontramos la idea de que una forma de diversificar las definiciones de las «otras Asias» es precisamente ampliando y des-occidentalizando el análisis del Islam como una posible entrada histórica para dicha resignificación (Spivak, 2012, pp. 306-309). También lo vemos en el clásico estudio de Gyanendra Pandey sobre la lucha hindo-musulmana en la India de los 80, hecho que entiende como un «fragmento» que la historia nacional oficial ha excluido, a raíz del predominio de un abordaje secular que pretende construir un sujeto esencial y perenne, abstraído de las condiciones identitarias, en este caso bajo el nombre de «nación india», contrapuesto a los sujetos populares que se adentran en conflictos sociopolíticos a partir de sus identidades religiosas. En este caso, el proceso de secularización no solo remite a la legitimación de la lógica occidental hegemónica y cristiana, sino también a una despolitización de los sujetos populares, al ser vaciados de su particularidad religiosa. «Lo que quiero demostrar es que poner el acento en estos factores a menudo deja poco espacio para las emociones del pueblo, los sentimientos y las percepciones –en una palabra, un espacio insuficiente a la condición de agente» (Pandey, 2011, p. 277).

En esta misma dirección, Ashis Nandy, en un clásico ensayo titulado «An Anti-Secularism Manifesto» (publicado originalmente en 1985), plantea tres críticas desde una «perspectiva ghandiana» a la «ideología moderna de la secularización» (Nandy, 1995, pp. 38-39). En primer lugar, ella ignora «las finas diferencias» entre las tradiciones, pero mantiene una diferencia más complejizada sobre la cultura moderna. En este sentido, exhibe un análisis que plantea versiones vulgares y no vulgares de marxismo, de lugares opresores y no opresores del Occidente, pero se niega a ver el fenómeno religioso desde la misma paradoja, dando lugar a un enfoque homogeneizante y obturado

de dicho campo. Esto lo podemos ver también en Walter Dignolo, cuando plantea que la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort es un posible interlocutor válido para el abordaje decolonial, mientras se resiste –como discute con Enrique Dussel– a reconocer a la teología de la liberación latinoamericana como un movimiento emancipatorio al tildarlo de «demasiado occidental» (Yountae, 2020).

En segundo lugar, el secularismo oficial (hablando del *establishment* indio) limita los procesos democráticos, truncando la personalidad política de la ciudadanía, en este caso a través de la negación de su dimensión religiosa. En lugar de deconstruir críticamente las dicotomías modernas entre política y cultura, o entre lo privado y lo público, las mantiene. Lo interesante es la nota que hace Nandy al respecto, muy válida para nuestro tiempo, y es que esta separación no deja a lo religioso fuera de la política, sino que le habilita otro camino para hacerlo, desde una vía que no cuestiona las configuraciones hegemónicas de poder tanto de lo religioso como de su histórica relación con los sectores monopólicos. Finalmente, Nandy planteará que el secularismo es totalmente insensible a las políticas de la cultura. De esta manera, se «considera al creyente como una persona con una conciencia política inferior y celebra el hecho de que vivamos cada vez más en un mundo en el que todas las creencias y culturas, excepto la moderna, están en recesión» (Nandy, 1995, p. 39).

Por todo esto, dirá T. N. Madan (1987), el secularismo debe *ubicarse en su lugar*. Madan plantea que el sentido de la secularización es impracticable, al menos en su sentido tradicional, en un país como India donde la mayoría es gente religiosa. Por ello, el secularismo es un «mito social» que impone una minoría ilustrada. Este autor también destaca la herencia cristiana detrás de esta categoría, más concretamente la visión individualista de lo religioso, especialmente desde la relación entre protestantismo y modernidad. La secularización y cierta visión de laicidad al final promueven una falsa posición neutral.

En resumen, los Estudios de la Subalternidad han señalado que la secularización no es solo un marco de desplazamientos que legitiman la ontología moderna, sino también la demarcación de una frontera que jerarquiza actores sociales, dentro de ella, los religiosos. La secularización es una transformación en la gramática de la religión: no solo representa un principio abstracto del liberalismo, sino también una mutación en el conjunto de sensibilidades (modos de sentir, pensar, hablar) que se establecen a partir de afinidades y solapamientos excluyentes (Asad, 2018). Aquí vale también la observación de William Connolly sobre el hecho de que las críticas posmetafísicas a veces «complementan» esta idea estigmatizante y reduccionista de la secularización al despreciar la «dimensión visceral» de la intersubjetividad e invirtiendo demasiado en purismos políticos (Connolly, 1999, p. 32). Por esta razón, necesitamos *una secularización de la secularización*, es decir, una autocrítica de la propia secularización desde sus propios presupuestos (Balibar, 2018, pp. 48-56).

3. Hacia una epistemología pos/de-colonial de la secularización

El abordaje pos/de-colonial de la secularización, especialmente desde las teorías subalternas, nos invita a considerar los siguientes elementos: 1) el hecho de plantear que la secularización representa un proceso de escisión social –especialmente del mundo religioso-teológico imperante– en vistas de legitimar la nueva configuración

moderno-colonial-eurocéntrica no debe llevarnos a olvidar que el mismo sentido de religión no solo ha sido cosificado, sino también instrumentalizado; 2) por esta razón, necesitamos una revisión crítica en clave subalterna sobre el fenómeno religioso, que nos permita revalorizar el lugar de las espiritualidades, creencias y cosmovisiones religiosas plurales y no cristianas o no monoteístas como saberes/experiencias marginalizadas que deben ser empoderadas en tanto modos de comprensión de la realidad; 3) desestimar este punto hará que los abordajes críticos pos/de-coloniales –en general como teoría sociopolítica y en particular como crítica a la secularización– queden con una pata coja si mantienen la visión –paradójicamente moderno-colonial– de lo religioso como una dimensión abstracta, naturalizada, esencialista e institucional (como varios/as referentes de estas corrientes mantienen); 4) por esta razón, contribuir a una profundización crítica de lo religioso en clave pos/de-colonial tiene que ver fundamentalmente con la visibilización de claves-otras epistémicas con respecto a lo religioso, que emergen desde experiencias-otras subalternizadas de las propias prácticas religiosas como saberes marginalizados.

Vale destacar que una visión colonial-moderno-eurocéntrica de la categoría religión no solo conlleva una lectura reduccionista de lo religioso en tanto fenómeno sociocultural, sino que tiene un doble efecto sociopolítico: reduce, por un lado, el campo de visibilización de voces subalternas que resisten los enclaves coloniales y, por otro, abona al crecimiento del fundamentalismo o neoconservadurismo religiosos, al no habilitar un acercamiento heterogéneo de pluralización de narrativas que confronte a las voces y formas hegemónicas que nunca han perdido el predominio, al no permitir la construcción de otras estrategias narrativas y discursivas alternativas en la sociedad civil articulada con voces religiosas minoritarias. Este elemento fue claramente denunciado por la teoría de la subalternidad india, donde la construcción del Estado liberal en el siglo XIX derivó en grandes tensiones sociales durante la primera parte del siglo XX en manos de fundamentalismos religiosos de corte islámico, hindú y cristiano. Hoy día estas mismas dinámicas toman otros rostros, especialmente en los espacios educativos, donde se intenta empatar acríticamente perspectivas religiosas con particularismos ideológicos conservadores, y donde también se intentan clausurar espacios pedagógicos inclusivos, críticos y plurales en nombre de una minoría que denuncia una supuesta «vulneración de libertad religiosa» si aparecen contenidos curriculares que vayan por un camino distinto al que defienden.

Las teorías pos/de-coloniales han planteado precisamente que uno de los campos de batalla frente a las lógicas de la colonialidad es la epistemología. Partiendo del principio de que la colonialidad del poder es también colonialidad del saber (Quijano, 2020, pp. 151-199), necesitamos no solo la visibilización de nuevos saberes –o una sociología de las emergencias desde una ecología de saberes, como plantea Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010)–, sino también la implosión de los saberes coloniales a partir de la inscripción de la diferencia colonial como espacio intersticial de deconstrucción y desplazamiento crítico de los saberes (Mignolo, 2010). En palabras del filósofo boliviano Luis Claro, significa «habitar las disciplinas que busca criticar para operar un descentramiento desde las propias reglas que definen su juego, impulsar el discurso hacia sus límites para dislocar cualquier cierre que otorgue un sentido predefinido al devenir» (Claros, 2011, p. 29).

Por ello, una epistemología pos/de-colonial crítica con las nociones seculares hegemónicas transita sobre lo que Karina Bidaseca, desde la perspectiva subalterna, llama

teoría de las voces (Bidaseka, 2010, p. 197). Partiendo de la distinción de las voces altas y voces bajas que hace Ranahit Guha –siendo estas últimas las silenciadas por el «estatismo» que las oculta–, Bidaseca plantea que «la condición necesaria para ser una voz política radica, pues, en su intensidad» (2010, p. 205). El elemento de la *intensidad de las voces subalternas* conlleva, por ende, no tanto una focalización en su contenido o particularidad (identitaria), sino en el despliegue de una *estrategia política en clave pedagógica*, en las dos direcciones mencionadas: como promoción de diversidad de abordajes/experiencias posibles dentro del campo religioso/espiritual y como marco crítico con respecto a las definiciones hegemónicas de lo religioso.

Uno de los principales aportes de la teoría de la subalternidad que podríamos destacar para nuestra propuesta epistémica es su *deconstrucción de la historiografía*. Según Gayatri Spivak, los Estudios de la Subalternidad proponen dos cambios fundamentales en esta línea. Primero, que los procesos de transformación histórica sean pluralizados y visibilizados como confrontaciones y no solo como transiciones (de modo que se los inscriba dentro de la historia de dominación y no solo como efectos de la producción historiográfica hegemónica) y, segundo, que dichos desplazamientos estén enfocados en un «cambio funcional de los sistemas de signos». Y agrega algo fundamental: el cambio funcional más importante es el de lo religioso a lo militante (Spivak, 2013, p. 327).

Los desplazamientos funcionales tienen que ver con una *historia de los fracasos*. Más concretamente, con un «fracaso cognitivo». Esto quiere decir que aquello que se presenta como fracaso, como eventual, como accidental, como marginal, es decir, como subalterno, es al final lo que reescribe la historia universal. La historia de los fracasos es la historia subalterna silenciada. Y aquí Spivak agrega una clave analítica esencial: los corrimientos que produce lo subalterno no responden a la típica historiografía moderna (también presente en el pensamiento crítico, como el marxismo) con base en una conciencia (de clase, ideológica, identitaria) suturada y homogénea. Es, más bien, la historia de un campo heterogéneo que opera a través de incontables corrimientos que, a pesar de anudar puntos focales de transformación, son también heterogéneos.

Esta crítica al sentido de «conciencia» plantea que no hay una búsqueda de la conciencia (positiva) de lo subalterno. Esta es siempre una *conciencia negativa*, es decir, que cuestiona la «metafísica de la conciencia» de toda forma deliberativa, razonable, neutra, homogénea, tal como lo plantea la elite. Por ello el énfasis en lo subalterno debe exponerse no como identidad, sino como *diferencia constitutiva*. Aquí, «la mayor virtud de la deconstrucción [es] cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo, transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad» (Spivak, 2013, p. 334). En este sentido, esta conciencia negativa ampara un «uso estratégico» del sentido positivo de la conciencia/identidad, pero –remitiendo a Deleuze y Guattari– como un «efecto de sujeto» de lo subalterno, en cuyos anudamientos contingentes de sentido produce discontinuidades y movimientos anacrónicos. Por ello, la función de la historiografía subalterna es siempre encontrar el límite, la frontera, el borde, frente a las narrativas que pretenden universalidad.

De aquí que la historiografía subalterna nos propone una *epistemología de los bordes*, o, remitiendo a la propuesta de Gyanendra Pandey, una *epistemología de los fragmentos*. Es una epistemología que da cuenta de las inconsistencias del saber colonial no solo en su contenido, sino también en su método. Una inconsistencia que emerge

de la diferencia colonial que establece como frontera de poder, pero que termina imprimiendo una espacialidad que lo fisura (Fornari, 2017, pp. 49-50). En este sentido, los saberes subalternos deben ser reconocidos como saberes y no solo como narrativas (Casas, Osterweil y Powell, 2015).

Esta resignificación de los límites cognitivos y epistémicos los transforma en espacios donde se gesta una *insurrección de los saberes subyugados* (Aparicio y Blaser, 2015, p.104), como una forma de cuestionar la modernidad/colonialidad en su lógica más fundamental. «El rechazo a lo no moderno como algo irreal es en sí mismo uno de los mecanismos por medio de los cuales la modernidad/colonialidad se protege y se sostiene como la base ontológica de la política» (Aparicio y Blaser, 2015, pp. 112-113). Por ello, lo no-moderno aplastado o marginalizado por las fronteras de lo moderno/colonial germina como un conocimiento que implosiona su estabilidad ontológica. Desde una visión decolonial, hablamos de cómo la *ecología de saberes* (De Sousa Santos, 2009), en tanto emergencia de conocimientos silenciados, y su *interseccionalidad* (Akotirene, 2019), como estrategia política de la transdisciplinariedad, van de la mano.

Al traer estos acercamientos al campo de los estudios de la religión, debemos destacar dos dimensiones necesarias a desarrollar y profundizar: *la historización de la definición de lo religioso* (Abeysekara, 2013) y *la historización/politización estratégica del sentido de secularización* (Hurd, 2008). Lo primero, como ya lo planteamos, tiene que ver con una redefinición de la definición de religión que deviene desde una lectura crítica de su metodología y de la tradición moderna, como es, por ejemplo, la de los estudios religiosos comparados, donde encontramos un error epistémico común como es la búsqueda de una especie de «punto de encuentro» entre expresiones religiosas, lo cual nace de la inercia homogeneizante de la academia europeo-colonial-moderna. Otro inconveniente que presentan los estudios religiosos comparados es que promueven una visión neutral y cosificada de las religiones, buscando prototipos y los «orígenes» (Bilimoria, 2009).

Por su parte, Elizabeth Shakman Hurd plantea que las prácticas de laicidad y secularización requieren ser *contextualizadas, historizadas y politizadas* (Hurd, 2008). Esto deriva en varias implicancias. Primero, reconocer que las fronteras de la secularización deben ser redefinidas constantemente y desde los distintos momentos, demandas y grupos que la implementen. Segundo, que la secularización y la libertad religiosa no son elementos abstraídos de las dinámicas sociales, sino que responden a ellas. Esto significa, por un lado, que la secularización necesita ser enmarcada dentro del campo general de los derechos humanos como un cuadro aglutinador que ubica su tratamiento en relación con el debate por el reconocimiento de todos los sectores de la sociedad y otro tipo de demandas y, por otro, que la secularización no solo trata de la forma en que la política se vincula con «lo religioso», sino también de las relaciones y responsabilidades de este campo con la sociedad.

4. Una propuesta de educación intercultural crítica de lo religioso

Con estos dos elementos centrales de la epistemología subalterna y su posible aplicación al campo del mundo religioso y la secularización, queremos sumar, a las ya existentes (Cecchetti, Pozzer y Tedesco, 2019), un proyecto programático hacia un esquema de educación religiosa intercultural. Algunas aclaraciones previas. Primero,

que nos sumamos a la idea de una *interculturalidad crítica*, como propone Catherine Walsh (2005), donde el «inter» resalta la idea de que la vinculación entre las matrices socioculturales no solo aporta a una espacialidad identitaria, sino a una revisión constante frente a la metafísica de la conciencia/identidad religiosa particulares como de los aspectos estructurales – simbólicos, institucionales, materiales, políticos– que entran en juego a la hora de analizar la performance pública de las religiones. Segundo, que la educación religiosa hegemónica en América Latina, como se ha analizado en otros trabajos (AA. VV., 2004; Cecchetti, 2020; Presiwerk, 2011; Valenzuela, 2018; Panotto, 2018b; Valenzuela, Carril, Corona y Panotto, 2019; Borges y Baptista, 2020; Scarlatelli, Streck y Follmann, 2006), promueve un sentido homogeneizante, institucional, monolítico y preponderantemente cristiano de lo religioso. Por esto, en tercer lugar, una educación intercultural crítica de lo religioso debe tener como objetivos centrales: 1) la deconstrucción del concepto de lo religioso, confrontándolo con otros posibles sentidos, como el de creencias y espiritualidades; 2) un análisis no folclórico de la diversidad de creencias y su lugar en la sociedad; 3) el aporte del mundo religioso a la convivencia social y las dinámicas políticas desde su inherente dimensión existencial e identitaria; 4) y la importancia del diálogo interreligioso como un campo que aporta a un ambiente democrático saludable.

Dicho esto, proponemos el siguiente esquema de una educación intercultural crítica de lo religioso, partiendo de la propuesta del teólogo y pedagogo suizo/boliviano Matthias Preiswerk, quien desarrolla un *paradigma intercultural de formación* (Preiswerk, 2011, pp 258-273) con las siguientes caracterizaciones en torno a sus tipos de racionalidad⁴:

1. *Racionalidad contextual*. El elemento contextual no debe ser tomado como plataforma o medio, sino como elemento fundante del conocimiento. En este sentido, muchos de los estudios sobre el campo religioso caen en dos extremos: o un análisis ritualista de lo religioso o un abordaje estructuralista, donde la religión es una especie de «síntoma» del contexto y sus procesos. Es decir, lo religioso pierde su singularidad, y con ello su lugar particular dentro de las dinámicas sociales. Requerimos, entonces, de un análisis de lo religioso que valore la interacción entre narrativas, rituales, identidades e instituciones no solo desde las expresiones monolíticas o hegemónicas, sino desde las incontables expresiones que circulan desde la porosidad de los discursos y prácticas religiosas presentes, en tanto conocimientos subyugados que no solo dan cuenta de la diversidad del contexto que habitamos, sino que ofrecen, desde su particularidad e interrelación, otras vías epistémicas de abordar la realidad y de cuestionar sus contornos.
2. *Racionalidad ético-política, crítica y liberadora*. La educación religiosa debe plantear una racionalidad que cuestione, que disienta, que invite a transitar desde y hacia varias direcciones posibles, resistiendo lugares monolíticos. Primero, frente a los conceptos tradicionales de la religión, que finalmente terminan facilitando la instrumentalización de los discursos y prácticas de fe. Lo cual, en segundo lugar, debe llevar a poner en evidencia aquellas prácticas que hacen de lo religioso un espacio de poder o instrumento/canal de dinámicas

⁴ Tomaremos los ejes propuestos por Preiswerk como lineamientos generales, a partir de los cuales ahondaremos en su contenido.

- hegemónicas. Aquí la necesidad de que la enseñanza religiosa vaya unida a la enseñanza cívica, no necesariamente como una asignatura aparte sino más bien como un eje temático primordial en la formación política y ciudadana (Panotto, 2017).
3. *Racionalidad relacional e intersubjetiva*. Debe ser una educación dialéctica entre la identidad y la alteridad. Aunque las características de cualquier cultura dependen de relaciones, debemos saber que las alteridades siempre son «previas» en términos fenomenológicos, o más bien fundantes de dichas relaciones. Si retomamos el sentido de secularización, más que una dicotomía, diseña un espacio de escisión que tensiona las relaciones del mundo religioso con otros campos. Por ello, es importante esbozar la dimensión relacional religión-religión, religión-espiritualidad(es) y religiones-contexto.
 4. *Racionalidad plural, multipolar e incluyente*. Una crítica al racionalismo eurocéntrico conlleva un cuestionamiento a la preponderancia del logos por sobre otros espacios de construcción del conocimiento. Desde una perspectiva intercultural crítica, «significa admitir en filosofía una triple dimensión: la de lo pensado (logos), lo impensado (mito) y lo impensable (pneuma)» (De Vallascar, 2000, p. 342). Enseñar sobre lo religioso no es apelar a un análisis que cuaje con las pretensiones de la racionalidad moderna, sino, por el contrario, apelar a esos sentidos-otros que evoca el mundo de lo religioso, lo espiritual y lo sagrado como contranarrativas o epistemes-otras de construcción del conocimiento. De esta forma, el estudio de los rituales y las prácticas religiosas debe encaminarse a ser reconocidos como espacios de construcción identitaria, a partir de las cuales se vive en el mundo.
 5. *Racionalidad descentrada*. Preiswerk plantea que existe un desafío al hablar de lo otro con herramientas de lo propio. Por ello, la formación intercultural crítica tiene en cuenta como punto de partida el lugar de los desplazamientos más que de las afirmaciones absolutas. Como analizábamos en la propuesta de deconstrucción de la historiografía en los estudios subalternos, esto conlleva dar cuenta de las expresiones religiosas como inscripciones de diferencia y no solo como identidades particulares. Esto servirá al descentramiento tanto del conocimiento religioso como de la relación entre lo religioso y el resto de los campos del saber.
 6. *Racionalidad inédita*. Por lo dicho en el punto anterior, un abordaje intercultural crítico busca una racionalidad liminal, que saca nuevos sentidos desde la disyunción entre pasado, presente y futuro. Nuevamente, el foco no es solo buscar la novedad por la novedad, sino indagar entre las fisuras e inconsistencias del saber hegemónico con el objetivo de desestabilizar su estatus ontológico.
 7. *Racionalidad inter- y transdisciplinaria*. Lo intercultural busca lo transdisciplinario como la identificación de ese «tercero en cuestión» que desestabiliza las epistemes hegemónicas y su relación (Maldonado-Torres, 2016). Implica la desestabilización y el desplazamiento de los currículos tradicionales no solo en términos de contenido, sino, sobre todas las cosas, de trabajo interdisciplinario con otros campos del saber, para ubicar lo religioso como un elemento trans/intercultural y no como un islote identitario.

8. *Racionalidad intrasubjetiva*. Finalmente, hablar de alteridad desde una mirada intercultural crítica representa ver la alteridad como algo que nos atraviesa. De esta forma, una educación religiosa debe visibilizar los diversos acercamientos hacia y desde lo religioso no solo a partir de la expresión de diversas identificaciones y credos, sino de la idea de cómo las espiritualidades (laicas, no laicas, teístas, no teístas, agnósticas y ateas) representan una dimensión que atraviesa la existencia humana como un todo y, por ello, a cada miembro de la sociedad, inclusive cuando este no sea creyente.

5. Conclusiones

En este artículo hemos indagado sobre un abordaje crítico del sentido de secularización, principalmente desde un abordaje pos/de-colonial, que inscribe en dicha categoría un concepto fundante de la lógica moderno-colonial-eurocéntrica que predomina no solo en nuestras dinámicas sociales, sino también –o principalmente– en nuestras mediaciones epistémicas; es decir, en las lógicas de construcción de conocimiento y saberes. Desarrollamos cómo la crítica al sentido de la secularización por parte de estas corrientes, más allá de plantear su intencionalidad y raigambre colonial, en cierta forma sigue manteniendo el prejuicio colonial sobre lo religioso como saber subalterno, a partir del silencio que se evidencia con respecto a una profundización sobre el potencial decolonial de lo religioso y no solo de su lugar dentro de las lógicas coloniales.

Los Estudios Subalternos, como parte de este conjunto de abordajes, presentan una vía superadora, al trazar el impacto de la valorización de lo religioso como un campo de saberes, conocimientos y prácticas subalternas. De esta manera, el espacio de identificaciones espirituales y religiosas da lugar también a lógicas de subalternización de las epistemologías, donde se cuestiona con mayor ahínco el prejuicio moderno-colonial sobre lo religioso como un tipo de identidad inferiorizada y se la valora como un campo de resistencias.

Finalmente, a partir de la *deconstrucción de la historiografía* propuesta por los Estudios Subalternos, propusimos una historización de la epistemología de los saberes religiosos y espirituales, donde la «puesta en lugar» (Madan) de la secularización y de las lógicas religiosas promueve dos elementos críticos centrales: la deconstrucción del sentido de lo religioso como categoría monolítica (lo que termina subyugando otros modos de apropiarse de lo sagrado) y la visibilización de diversas posibles definiciones, relaciones y expresiones del mundo religioso en el espacio público como una estrategia que explora y expone conocimientos subyugados por la episteme moderno-colonial-eurocéntrica.

De aquí que una *educación intercultural crítica de lo religioso* represente un camino que permite no solo desestabilizar el estatus ontológico del saber colonial sobre lo religioso (el cual, como mencionamos, también llega a permear cierto posicionamiento crítico dentro de los mismos estudios pos/de-coloniales), sino también promover un espacio pedagógico donde el campo de lo religioso y de las espiritualidades sea visto como un marco epistémico destructor de narrativas hegemónicas, como también una instancia para reconstruir relaciones interculturales, en pro de un amplio campo democrático.

6. Bibliografía

- ABEYSEKARA, A. (2013). At the limits of the Secular. History and Critique in Postcolonial Religious Studies. En G. HUGGAN (ed.), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies* (pp. 506-520). Londres: Oxford University Press.
- AKOTIRENE, C. (2019). *Interseccionalidades*. São Paulo: Polen.
- APARICIO, J. y BLASER, M. (2015). La «ciudad letrada» y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. En AA. Vv., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (tomo I, pp. 104-134). Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.
- ASAD, T. (2018). *Secular translations. Nation-State, Modern Self and Calculative Reason*. NY: Colombia University Press.
- AA. VV. (2004). *Teología de Abya-Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. Bogotá: CETELA.
- BALIBAR, E. (2018) *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on religion and Politics*. NY: Colombia University Press.
- BIDASEKA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB Editores.
- BILOMORIA, P. (2009). What is the «Subaltern» of the Phylosophy of Religion? En P. BILIMORIA y A. IRVINE (eds.), *Postcolonial Philosophy of Religion* (pp. 9-33). Washington: Springer.
- BORGES, C. y AGOSTINO, P. B. (2020). Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 23, 21-38.
- CASANOVA, J. (2012). Lo secular, las secularizaciones y los secularismos. En Y. SÁNCHEZ y M. R. FOUZ (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad* (pp. 93-124). Barcelona: Anthropos.
- CASAS, I.; OSTERWEIL, M. y POWELL, D. (2015). Fronteras borrosas. Reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales. En AA. Vv., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (t. II, pp. 173-198). Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.
- CECCHETTI, E. (2020). Ensino Religioso: contextos e perspectivas atuais. *Horizontes*, 18, 10-14.
- CECCHETTI, E.; POZZER, A. y TEDESCO, A. L. (2020). Formação Docente, Intercultural e Colonialidade do Saber. *Revista del CISEN*, 8(1), 187-200
- CONNOLLY, W. (1999). *Why I am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DE VALLESCAR, D. (2000). *Cultura, multiculturalidad e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Ps Editorial.
- FITZGERALD, T. (2010). *La ideología de los estudios religiosos*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- FORNARI, E. (2017). *Líneas de frontera. Filosofía y poscolonialismo*. Buenos Aires: Gedisa.
- HURD, E. (2008). *The Politics of Secularism in International Relations*. New Jersey: Princeton University.
- KING, R. (1999). *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and «The Mystic East»*. London: Routledge.
- MADAN, T. N. (1987). Secularism in Its Place. *The Journal of Asian Studies*, 46, 747-759.
- MALDONADO-TORRES, N. (2008). Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. En M. MORAÑA, E. DUSSEL y C. JÁUREGUI (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 360-386). Durham & London: Duke University Press.
- MALDONADO-TORRES, N. (2015). Transdisciplinarietà y decolonialidad. *Quaderna*. Recuperado el 20 de julio de 2021, de <http://quaderna.org/?p=418>
- MARTÍNEZ, B. (2011). Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas. *Sociedad y Religión*, 36, 66-88.
- MIGNOLO, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- MIGNOLO, W. (2013). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- MIGNOLO, W. y WALSH, C. (2018). *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press.
- MONOD, J. C. (2015). *La querrela de la secularización*. Buenos Aires: Amorrortu.
- NANDY, A. (1995). An Anti-secularist Manifesto. *India International Centre Quarterly*, 22, 35-64.
- NIGAM, A. (2020). *Decolonizing Theory. Thinking Across Traditions*. New Delhi: Bloomsbury Publishing India.
- PANDEY, G. (2011). En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana. En R. FREIRE, *La (re)vuelta de los estudios subalternos*. Antofagasta: Ocho libros.
- PANOTTO, N. (2016). *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Davila.
- PANOTTO, N. (2017). Educación en clave interreligiosa: conocimiento-otro, identidad y alteridad como marco pedagógico crítico. *Revista Pedagógica*, 20, 12-26.
- PANOTTO, N. (2018a). (Post)secularización y transformaciones en la relación entre espacio público y religiones en América Latina: un abordaje desde la mirada evangélico-protestante. Texto inédito. Presentación en el seminario *Secularización en América Latina*, 2 de agosto de 2018. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado.
- PANOTTO, N. (2018b). *Descolonizar el saber teológico latinoamericano*. Chile: CTE-CTM.
- PANOTTO, N. (2021). Decolonizing secularization: contradictions, challenges and epistemological proposals in post/de-colonial theory. Presentación en el evento *Decoloniality And Disintegration of Western Cognitive Empire – Rethinking Sovereignty And Territoriality In The 21st Century*, 15 de abril, 2021.
- PREISWEK, M. (2011). *Contrato intercultural. Crisis y refundación de la Educación*. La Paz: Plural Editorial.
- QUIJANO, A. (2020). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: El Signo Editorial.
- SANTOS, B. S. (2009). *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SANTOS, B. S. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo libros/CLACSO.
- SCARLATELLI, C.; STRECK, D. y FOLLMANN, J. (2006). *Religião, cultura e educação*. São Leopoldo: UNISINOS.
- SPINI, D. (2020). Decolonizing Postsecularization. *Annali di studi religiosi*, 21, 167-179.
- SPIVAK, G. (2012). *Otras Asias*. Madrid: Akal.
- SPIVAK, G. (2013). *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- TAUB, E. (2008). *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*. Buenos Aires: Miño y Davila.
- TAUB, E. (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires: Miño y Davila.
- VALENZUELA, A. (2018). Aprendiendo a vivir juntos en una sociedad plural: Aporte desde la EREC. *Revista de Educación Religiosa*, 208, 63-181.
- VALENZUELA, A.; CARRIL, J.; CORONA, M. y PANOTTO, N. (2019). *Hacia una educación interreligiosa e intercultural en la escuela*. Santiago: GEMRIP-RILEP.
- YOUNTE, A. (2020). A Decolonial Theory of Religion: Race, Coloniality, and Secularity in the Americas. *Journal of the American Academy of Religion*, XX, 1-34.